ΣΟΦÍΑ

Revista Teosófica

Satyat nâsti pâro dharmah.

NO HAY RELIGIÓN MÁS ELEVADA QUE LA VERDAD

La Sociedad Teosófica no es responsable de las opiniones emitidas en los artículos de esta Revista, siéndolo de cada artículo el firmante, y de los no firmados la Dirección.

LA EVOLUCIÓN DE LA CONCIENCIA

(Continuación).

YA hemos visto que la Conciencia física obra sobre los materiales del cuerpo físico y no forma parte de lo que pudiera denominarse Conciencia normal despierta, en la presente etapa de la evolución. Esta Conciencia física forma parte de la verdadera «subconciencia» del sér humano y las acciones intencionadas—las acciones dirigidas por la Conciencia—á medida que van siendo repetidas, van tendiendo á hacerse habituales, y por lo tanto, automáticas, degenerando así también de Conciencia en Subconciencia ó Conciencia inferior. La Conciencia de la célula (patentizada en la secreción, en la absorción, en la asimilación, en la «memoria de la célula», en la lucha de unas especies con otras, etc.), pertenece á un estado rudimentario de evolución propio de organismos tales como el de la amœba. Este es un aspecto de la Conciencia inferior que nunca se mezcla con la Conciencia humana sino en sus efectos. Las actividades de los órganos internos—partes del cuerpo, especializadas para determinadas funciones del mismo cuerpo—son en muchos casos intencionadas, pero no son automáticas, y son ejercidas sin relación alguna con la Conciencia humana. Estas actividades caen en la Conciencia inferior y pueden ser recobradas mediante perseve-

rantes esfuerzos del pensamiento y de la voluntad, como nos lo demuestran ciertas prácticas de la escuela Hâtha Yogâ. Éstas, además, en su acción regular y normal, no se mezclan con la Conciencia humana sino en sus efectos. Estrechamente conexionadas con ellas, aunque más próximas á los límites de la Conciencia, están las acciones automáticas de los órganos particulares, cuyas actividades están conexionadas con las relaciones de la entidad para con el mundo exterior; éstas fueron en algún tiempo dirigidas por sus Conciencias para la preservación de sus cuerpos físicos, y habiendo ahora caído por el uso habitual y el consiguiente automatismo en la Conciencia inferior, superviven como instintos y en ocasiones invaden con imperiosa energía la Conciencia, superponiéndose á los dictados de la razón, excepto en aquéllos que alcanzaron un alto grado de propio dominio. La Conciencia, obrando en el pasado en el plano astral, originó estos instintos que son producto de la Conciencia inferior del plano astral unidos á ciertos elementos elaborados en el pasado por la Conciencia en el plano mental. La Conciencia inferior humana, obrando sobre el plano físico, está, pues, compuesta de muy distintos elementos que es preciso analizar y comprender para distinguir su acción de la acción de la verdadera Superconciencia ó Conciencia superior humana; estos elementos recuerdan los instintos en sus repentinos asaltos á la Conciencia, pero difieren completamente de ellos por su naturaleza y su lugar en la evolución, toda vez que pertenecen al futuro, en tanto que aquéllos pertenecían al pasado. Difieren entre sí, como difieren los atrofiados órganos rudimentarios que recuerdan la historia del pasado, de los nacientes órganos rudimentarios que anuncian los progresos del futuro.

Hemos visto que la Conciencia, operando sobre el plano astral, construye para sí el sistema nervioso como su instrumento en el plano físico; pero esto no constituye aún lo que pudiera denominarse Conciencia normal despierta ó activa en esta etapa de evolución. Para la mayoría de la humanidad, la Conciencia, actuando sobre el plano mental, construye y organiza su cuerpo astral á modo de instrumento para el plano astral futuro, pero sin que forme parte aún de la Conciencia despierta. ¿Qué es, pues, la Conciencia humana despierta?

La Conciencia, actuando sobre los planos astral y mental, y utilizando la materia astral y mental como vehículo, se estable-

ce en el cerebro físico como Conciencia inferior, y emplea este cerebro con su respectivo sistema nervioso como instrumento para la voluntad, el conocimiento y la actividad en el plano físico. Mientras actúa la Conciencia, el cerebro permanece constantemente activo y en vibración: su actividad puede ser estimulada á manera de órgano transmisor de lo exterior, por medio de los sentidos, ó puede serlo también por la Conciencia desde los planos más interiores, pero se encontrará en incesante actividad, ya respondiendo á lo interno, ya á lo externo. Para la mayoría de la humanidad, el cerebro es el único órgano por medio del cual la Conciencia llega á ser definitivamente Conciencia propia, y el sér se siente como «Yo», afirmándose como una individualidad separada. En todos los demás, la Conciencia aún marcha á ciegas palpando vagamente á su alrededor, respondiendo á los choques externos, pero sin aún definirles, consciente en cuanto á sus propios cambios de condición, pero no todavía de «sí misma» en oposición á «otras». En los miembros más evolucionados de la familia humana, la acción de la Conciencia sobre los planos astral y mental es mucho más determinada y activa, si bien su atención no va más allá de estos mundos astral y mental en que vive, y sus actividades encuentran su más alta expresión en la Autoconciencia del plano físico, hacia la cual tiende toda la atención exterior de la Conciencia, y hacia la cual son enviados los más elevados trabajos, tanto más elevados cuanto más apta sea para recibirles. Algunas veces los enérgicos choques sobre los planos astral y mental originan tan violentas vibraciones en la Conciencia, que verdaderas oleadas de pensamiento ó de emoción surgen hacia el exterior desde la Conciencia despierta, produciendo en ella una agitación de tal naturaleza, que sus actividades normales son arrastradas, confundidas, y el hombre es impelido á verificar acciones que no están dirigidas ó reguladas por la Autoconciencia. Ya estudiaremos esto más adelante, cuando tratemos de la Conciencia superfísica.

En las etapas primitivas de la evolución humana es muy escasa la actividad de la Conciencia en los planos interiores, á menos que esté estimulada por el exterior; pero á medida que la Conciencia propia se hace más luminosa sobre el plano físico, enriquece con rapidez siempre creciente el contenido interior de la Conciencia; ésta, actuando sobre su contenido, evoluciona

rápidamente hasta que sus poderes internos aventajan las posibilidades de sus manifestaciones á través del cerebro que se convierten, por último, en una limitación y en un obstáculo, en vez de ser una incitación, un estímulo. Entonces la presión de la Conciencia sobre su instrumento físico llega á ser peligrosa, ocasionando una tensión nerviosa que altera el equilibrio del cerebro, impotente para recibir, con la rapidez precisa, las poderosas oleadas que le turban. De aquí la verdad de la frase: «La gran inteligencia y la locura están próximamente relacionadas.» Unicamente los cerebros organizados elevada y delicadamente son susceptibles de esta «gran inteligencia» para manifestarse en el plano físico; pero tales cerebros son los que más pronto pierden su equilibrio ante las fuertes ondulaciones de esta misma «gran inteligencia», y esta es la «locura». La locura—la incapacidad del cerebro para responder regularmente á las vibraciones—puede ser debida á una deficiencia, á una detención de desarrollo, deficiencia ó detención de la organización cerebral que no está ligada á la «gran inteligencia»; mas es un hecho, demostrable y evidente, que un cerebro en progreso de evolución normal que desarrolle nueva y delicadamente equilibradas combinaciones por la valiosa expresión de su Conciencia en el plano físico, nada tiene de común con aquéllos que se incapacitaron por haber desencajado alguna parte de su organismo, aún no suficientemente preparado para resistir un esfuerzo. Volveremos sobre esto al referirnos á la Conciencia superfísica.

La Conciencia superfísica.

Los psicólogos occidentales se han consagrado en estos últimos tiempos al estudio de otros estados de la Conciencia, que han sido indistintamente calificados de «anormales», «subconscientes», «inconscientes», y á menudo «somniconscientes», porque el sueño ha sido reconocido como una forma general y universal de una á modo de Alterconciencia. Desde luego hay una tendencia general á considerar estos estados como resultantes de desórdenes cerebrales, si bien los más avanzados psicólogos han amplificado esta estrecha idea y comienzan ahora á estudiar tales estados como especiales manifestaciones de la Conciencia bajo condiciones, que si bien aún no han sido comprendidas, no por esto son precisamente desordenadas; algunos han llegado á

admitir definitivamente una «más amplia Conciencia», de la cual tan sólo una parte tiene su expresión en el cerebro, según está organizado en el presente. En Oriente el estado de Alterconciencia ha sido considerado durante épocas enteras como mucho más elevado que el de la Conciencia despierta, activa, por considerar que en este estado la Conciencia estaba libre de los estrechos límites del cerebro y actuaba sobre un medio más sutil y más plástico y adecuado. El sueño ha sido asimismo considerado como una fase de esta actividad superfísica, como un contacto con mundos más elevados, por lo cual se ha procurado levantar la Autoconciencia hacia su mundo libertándola del cuerpo y del deseo, para que de este modo, en vez de las indeterminadas y confusas respuestas que pudiera obtener de dicho mundo de los sueños, aún no desarrollado, pudiese fijarse en él con clara y definida visión. Porque esta Autoconciencia debe ser desviada del cuerpo físico y activada en el plano astral, porque hasta que no se reconoce como aislada del cuerpo no puede distinguir en el «sueño» las experiencias extrafísicas de los caóticos restos de experiencias físicas mezcladas con aquéllas en el cerebro. Porque así como el agua pura depositada en una vasija llena de impurezas llega á mezclarse con éstas, así la experiencia astral, al pasar por un cerebro lleno de restos de los hechos del pasado, llega á impurificarse, á ser algo confuso, incongruente (1). Por esta razón, los psicólogos orientales han buscado métodos para separar la Autoconciencia de su vehículo físico, y es curioso observar que estos métodos, distintos en absoluto de los empleados en Occidente, y encaminados á intensificar la Conciencia, reducen al cuerpo al mismo estado de reposo que el que se obtiene por medio de los procedimientos físicos occidentales empleados por los psicólogos que se proponen estudiar la Alterconciencia.

El trance no es sino un estado de sueño, producido artificial ó anormalmente; sea producido por el procedimiento mesmérico, hipnótico, medicinal, etc., el resultado es el mismo en cuanto al cuerpo físico. Mas el resultado sobre los demás planos dependerá completamente de la evolución de la Conciencia en tales planos; á una Conciencia grandemente evolucionada no le sería permitido el procedimiento hipnótico ó curativo (excepto

(1) Debe leerse cuidadosamente el útil libro de Mr. C. W. Leadbeater sobre *Sueños*.

tal vez como anestesiaco durante una operación) mientras que otra cualquiera podría utilizar en excepcionales circunstancias el mesmerismo para producir el estado de trance. El trance puede ser producido, tanto por la acción de los planos superiores, por una intensa concentración del pensamiento, como por la arrobadora contemplación de un objeto de devoción que produzca el éxtasis. Estos son los medios empleados desde tiempo inmemorial por la escuela Râja Yogâ de Oriente y por los Santos occidentales, debiendo advertir que el trance no es distinguible, ya sea producido por estos métodos, ya por los empleados en la Salpêtriere y otros lugares. Los Hâtha Yogîs llegan asimismo al trance por procedimientos muy semejantes á los últimamente citados; por la contemplación de un punto negro sobre una superficie blanca ó del extremo de la nariz y otras prácticas similares. Mas cuando se emplean otros reactivos distintos de los físicos, de la visión física, la diferencia entre las condiciones superfísicas de la Conciencia es tan grande como la que existe entre el sujeto hipnotizado y el Yogî. H. P. Blavatsky ha descrito perfectamente esta diferencia: «En el estado de trance el Aura se altera por completo, no siendo ya posible discernir los siete colores prismáticos. En el estado de sueño no están tampoco 'en su casa,. Porque los que pertenecen á los elementos espirituales en el hombre, ó sean: el amarillo, Buddhi; el indigo, Manas superior, y el azul de la envoltura Áurica, son apenas perceptibles, si no es que faltan por completo. El hombre espiritual se liberta durante el sueño, y aunque su memoria no sea consciente de ello, vive revestido de su más alta esencia, reinando sobre otros planos, en los dominios de la realidad, denominados del sueño en nuestro plano de ilusión. Un buen clarividente, sin embargo, que tuviera ocasión de contemplar simultáneamente á un Yogî en estado de trance y á un sujeto mesmerizado, podría aprender una interesante lección de Ocultismo. Podría comprender la diferencia entre el trance producido por uno mismo y el estado hipnótico resultante de cualquier influencia extraña. En el Yogî, los 'principios, del cuaternario inferior desaparecen completamente. Ni el rojo, ni el verde, ni el rojo-violáceo, ni la azulada aura del cuerpo son visibles; difícilmente son perceptibles las vibraciones de color dorado-vivo del principio prânico y cierta llama violeta matizada de oro parte desde la cabeza, en la región donde reposa el

Tercer Ojo, terminando en punta. Si el estudiante recuerda que el verdadero color violeta, ó sea el último del espectro no es un color compuesto de rojo y azul, sino un verdadero color homogéneo cuyas vibraciones son siete veces más rápidas que las del rojo y que el dorado-vivo es la esencia de los tres tonos amarillos desde el anaranjado-rojizo hasta el amarillo anaranjado y amarillo, comprenderá la razón de todo esto; él (el Yogî) vive en su propio Cuerpo áurico, convertido ahora en el vehículo de Buddhi Manas. Por otra parte, tratándose del estado de trance producido artificialmente por hipnotismo ó mesmerismo, de consciente ó inconsciente Magia Negra—si no es producida por un elevado Adepto—la serie entera de los principios aparecerá con el Manas superior paralizado, Buddhi aislado por esta parálisis y rojo-violáceo cuerpo astral sometido en un todo al Manas inferior y al Kâma-rûpa» (1).

ANNIE BESANT.

(Se continuará).

❧ ❧ ❧ ❧ ❧ ❧ ❧ ❧

GRASSERIE Y SU «PSICOLOGIA DE LAS RELIGIONES»

(CON MOTIVO DE UNA OBRA RECIENTE).

> «El descendiente no es más que el desarrollo del germen común de la raza; cuando se transmite ha de ser con sus buenas ó malas cualidades, y el mal adquirido forma parte de él. Sería, sin duda, injusto castigar al descendiente por intervención de la sociedad, actualmente, puesto que no existe pecado *actual y personal*; pero la naturaleza más fuerte, más *impersonal*, castiga y recompensa de un modo impersonal é *indiferente*; resultado ineludible del KARMA, que los dioses mismos no podrían impedir.»
>
> (R. DE LA GRASSERIE.—*Psicologia de las Religiones*).

HEMOS creído un deber consagrar nuestra atención á la reciente obra sobre las religiones, del orientalista Raoul de la Grasserie, escritor tan concienzudo como poco conocido entre nosotros, autor del original estudio *L' element psychique dans le rythme* y hoy de la *Psicología de las religiones*, obra relacionada por más de un concepto con nuestras propias investigaciones.

(1) *The Secret Doctrine*, III. 479, 480.

También aprovechamos la ocasión para recordar, siquiera sea en esta simple cita, los méritos de uno de los más respetables miembros de las agrupaciones de linguística comparada de París, de las filológicas de Londres y de las orientalistas de Alemania, y que, sin embargo, no había sido aún traducido hasta el presente entre nosotros. También debemos indicar que la elección de la obra con que nos ha sido presentado es realmente afortunada, pues nada tan educativo para el impresionable público español como esta producción sensata y meditada en la que se habla con tanta imparcialidad de múltiples y delicadísimos asuntos (1).

Estudiando esta obra agrádanos, en primer término, el ver cómo un escritor independiente, imparcial, sin dogmatismos ni sujeciones de ninguna clase, partiendo de un punto de vista completamente *científico* (en la acepción general y occidental de la palabra) llega á las conclusiones ha tanto tiempo substentadas por el teosofismo acerca de la unidad religiosa del espíritu humano. Si prescindiéramos del prurito del autor de no remontarse más allá de lo que él llama *espíritu humano*, sus conclusiones al estudiar la multiplicidad de las formas religiosas, serían las nuestras. No hace, en efecto, Grasserie un mero estudio comparativo ó erudito de las religiones; esto no sería para él, como para nosotros, otra cosa que un estudio objetivo de la religión, una «sociología religiosa» sin resultados inmediatos... No estudia tampoco exclusivamente el aspecto subjetivo de las formas religiosas; por él no iría mucho más allá de un vulgar psicologismo que no es de lo que trata... El autor tiene el buen cuidado y el buen gusto de prescindir en este trabajo de todo ese fárrago de observaciones de acarreo que constituyen lo que ha dado en llamarse «sociología», y de esos anodinos y grises bosquejos que hoy se nos vienen presentando pomposamente como «psicológicos». Sobre la voluntad, sobre el dolor, la sociedad, el individuo, las muchedumbres... sobre todo se ha trabajado modernamente; sobre todo ha caído la pretensión psicológica... mas haciendo uso de una sinceridad poco frecuente, podría asegurarse que no existe en la generalidad de estas pretensiones otra cosa que el buen deseo, toda vez que lo esencial, lo íntimo, lo afísico — que es lo verdaderamente psicológico — sigue ence-

(1) Psicología de las religiones.—Trad. de *Ricardo Rubio*. (Jorro, editor, Madrid).

rrado en el misterio. Al estudio de estos elementos esenciales, íntimos, psíquicos, de las religiones es al que ha dedicado toda su atención el ilustre pensador francés. En un principio estudia los estados mentales que á su modo de ver determinaron las formas religiosas, para luego deducir de los hechos las leyes psíquicas que les motivaron. Éstas, aunque múltiples y laberínticas, encuentran su síntesis en una ley dominante: la de «la unidad del espíritu humano». Dice Grasserie sobre este particular:

Si atentamente se observan y comparan, como vamos á hacerlo, las diversas religiones, admira grandemente su concordancia en muchos puntos, sin que, con frecuencia haya podido haber ninguna imitación. En un capítulo especial hacemos ver clara la gran ley de la unidad del espíritu humano que es causa de ello. De donde resulta de modo evidente, que la religión se amolda al espíritu cuyas depresiones y salientes todas conserva. Si otra cosa ocurriera, estas coincidencias no tendrían lugar. Basta citar el hecho notable entre todos, de la existencia en muchas religiones de sacramentos diversos que por largo tiempo se creyeron particulares del cristianismo; del mismo modo las instituciones de la hechicería, el sacerdocio, la vida eremítica, el profetismo, tanto, que sería posible, haciendo caso omiso de las desemejanzas, formar una religión ideal que contuviera lo esencial de todas las positivas. Es que todas se asemejan á su padre el espíritu humano. De igual modo en todas las gramáticas se hallan los mismos procedimientos: en unas en germen, en otras en pleno desarrollo; aparentes en una, latentes en otras, pero formando un fondo común. Siempre es causa de ello el generador, el espíritu, al comunicarle su vanidad.

Puntualizad estas ideas y encontraréis su verdadera esencia teosófica.

Esa «religión ideal», síntesis y esencia de todas las positivas, soñada por muchos antecesores de Grasserie, entrevista seguramente por Hartmann y Schopenhauer, tal vez anunciada por Nietzsche y sentida por Carlyle, por Emerson, por Mæterlinck y otros, no sólo pudiera ser concebible, sino que existió seguramente siempre á través de los siglos, sin raíces como el espíritu humano... Sus prodromos evolutivos infinitos se descubren fragmentariamente como eslabones de la olvidada y misteriosa Sabiduría antigua, velada á través de las diversas gonias y molde pristino en el que fueron vaciándose los credos temporales efímeros y perecederos de los hombres.

Lástima que Grasserie se obstine en encerrar en el espíritu

humano la primitiva fuerza conceptora... Las palabras *espíritu* y *humano* son amplísimas cuando son amplísimas las miras. Lo *humano* es uno de los polos de esa línea infinita que comienza en la tierra y acaba en lo absoluto. Y el *espíritu* es el extremo de otras dualidades semejantes... Pero Grasserie es categórico en este punto. Las religiones se basaron sobre móviles psicológicos, y estudiando á éstos «se comprenderán» sus causas psíquicas... Y si las religiones coincidieron fué porque los móviles psicológicos, como hijos de una misma psiquis, la humana, coincidieron también. Nada, pues, de tradiciones arcáicas comunes. Sin hablar Grasserie de ellas su tésis las condena. Nada ha habido en el mundo que fuera verdaderamente pristino y originario fuera del hombre mismo... Los cultos nacieron aislados, y si coincidieron fué por la naturaleza de la psiquis humana. Así la historia, la etnografía y las formas mismas religiosas, fuertemente constreñidas y obligadas á revelar su esencia, nos proporcionarán sus elementos psíquicos. Sólo que este substratum será para Grasserie un factor artificial y nuevo y no como todas las suposiciones y aun todas las tradiciones nos pudieran hacer creer, un pálido reflejo de la completa y arcáica Verdad perdida.

*
* *

No admitiendo Grasserie tradición evolutiva é involutiva alguna, tropezará en toda la primera parte de su obra, aquélla en la que estudia los tres factores que colaboraron en la evolución religiosa: el *dogma*, la *moral* y el *culto*, con infranqueables obstáculos. Estudiando, por ejemplo, la prioridad ó posterioridad del dogma sobre el culto ó viceversa, confesará que se comenzó prácticamente por el culto, invocando á lo invisible antes de conocerlo y dogmatizando después sobre él. Esto le lleva á la conclusión de que en materia religiosa el hombre comenzó por el fin, y que el dogma y la mitología aparecieron como remate de la evolución religiosa. Ya sabemos que esta creencia está apoyada en numerosos ejemplos, pero no sería, sin embargo, difícil demostrar, por otra parte, que en toda creencia, por rudimentaria y primitiva que pudiera aparecernos, existen vestigios atrofiados de un culto dogmático anterior, remontándonos de este modo hasta un punto de partida más ó menos discutible, aunque siempre más elevado de lo que parece.

Al tratar de los otros elementos que informan la evolución religiosa, Grasserie se ve en la necesidad de admitir dos clases de moral: la natural y la dogmática y psicológica. Estas dos morales, en la generalidad de los casos, están en extraña y manifiesta oposición. La moral humana que condena el infanticidio y el sacrificio sangriento, etc., no puede ser la misma que la religiosa que le eleva á precepto grato á los dioses. Ahora bien; si ambas coexisten, nos las habremos de explicar más bien que por las razones de orden psicológico á que alude el autor, por las puramente históricas que nos presentan dichas prácticas brutales como resíduos bastardeados y degenerados de creencias antiguas corrompidas. Y no es necesario citar para probarlo ejemplos de todos conocidos. La religión no «manda el homicidio» ni «el asesinato», como dice Grasserie. Si la más sangrienta de todas las modernas cometió con sus hogueras estos actos malvados, los cometió en oposición abierta con sus verdaderos principios y en período de exaltación enfermiza en el que se había perdido por completo la idea moral única y verdadera.

Ninguna de estas dudas que sugiere la obra de Grasserie (que no demuestran otra cosa sino que la intuición aislada, nos puede aproximar á la verdad, aunque no hacérnosla conocer por completo) son, sin embargo, tan poderosas que nos impidan reconocer los verdaderos aciertos de que asimismo está llena. En pocos escritores, en efecto, hemos encontrado una exposición tan clara de los difíciles problemas que forman su sistema psicológico. Pocas exposiciones habrá de la teoría del Karma, hechas por escritores no teósofos, que estén más próximas á la verdad que la que hace Grasserie cuando estudia el problema de la *sanción* moral (cap. III). He aquí algunos fragmentos de este interesante capítulo que merece ser conocido aun del mismo lector teosofista, y que no vacilamos en insertar no obstante su extensión. Dice así:

..... «observemos lo que ocurre en el *mundo biológico*. Domina en éste una ley cierta, la de *herencia*, en línea directa ó colateral; tiene en la primera su efecto máximo, y se complica por otra parte y refuerza con el del *atavismo*. El niño reproduce en sus líneas principales el tipo *paternal* y *de sus antepasados*, el de *la raza*, de modo completo en la reproducción por división y por yemas, y de modo incompleto en la generación sexual, puesto que entonces es el compuesto de la unión de dos razas, pero sin negar el principio que, por otra parte, se revela en

signos exteriores, sobre todo, desde el punto de vista patológico. Sábese que numerosas enfermedades son hereditarias, principalmente las cerebrales, y que la herencia afecta también á las cualidades é inclinaciones. Sin duda, numerosas variaciones sobrevinieron á consecuencia del medio, y por la existencia de los dos elementos distintos que concurren en la generación, pero subsiste una persistencia de tipo suficiente para caracterizar familias y naciones y para distinguir — y no por el color — al blanco del negro, al americano del europeo, y en razas etnográficamente más cercanas, al germano del latino. Lo mismo acontece en la línea colateral, porque el tipo se encuentra remontándose al origen común, aunque el tipo esté solamente más alterado en razón de las alianzas posteriores. La *herencia fisiológica* está plenamente reconocida por la *ciencia*. La presentían también los pueblos ignorantes, hasta los salvajes, que no habían dejado de observar la locura hereditaria, por ejemplo, y no hay que olvidar que la locura era para ellos la posesión por un espíritu extraño. Habían observado, por otra parte, un dato verdadero: que ciertos caracteres morales de valor, de bondad, se transmitían hereditariamente; ahora bien, estos caracteres constituyen mérito. En esta transmisión de las *cualidades morales*, que no siempre existe, pero que es lo bastante frecuente para llamar la atención, habían fundado sus *aristocracias hereditarias*. De las cualidades nativas hereditarias, al mérito y demérito heredados, no había más que un paso, y pronto fué dado. Sin embargo, entre ellos puede haber en realidad un abismo, porque, en efecto, la cualidad es involuntaria, en tanto que el mérito sólo resulta de un acto voluntario; pero este abismo no se percibe. Por otra parte, no existe mérito ó demérito *propiamente dicho*, si se adopta la doctrina del *determinismo absoluto*, y entonces la *transmisión* del mérito será exactamente *la de las cualidades*. Se ve cómo está todo en este punto en íntima relación.

Por otra parte, una idea innata en el hombre, y que le parece inseparable de la justicia, es que el castigo sigue de cerca al delito, no sólo gracias á la vigilancia de la sociedad organizada, sino fuera de ella, y aun no siendo conocido el delito. La experiencia es muchas veces contraria, pero la idea es tenaz. Si el castigo no alcanza al culpable mismo, pero un descendiente suyo experimenta una desgracia inmerecida, se piensa que es el castigo correspondiente al crimen de su ascendiente, y en esto vuelve á equilibrarse la balanza de la justicia, sin percibir que se comete otra injusticia. Pero por otra parte, no es completo el error. El mal moral, la falta, tiene sus consecuencias naturales, que muchas veces son desgracias; el hijo del borracho es alcohólico, ó más exactamente, sufre las malas consecuencias fisiológicas de la embriaguez que el padre mismo no ha experimentado.

. . . .

Por otra parte, el castigo por faltas ajenas es posible. Habrá que distinguir en este sentido la recompensa y el castigo *del autor*, de los que recaigan *sobre otro*.

1.° — De la sanción personal.

Abraza dos grandes esferas: la de las sensaciones *durante la vida*, y la de las sensaciones *después de la muerte* del productor del *Karma*.

. . . .

A. Sanción durante la vida.

Hay que tener cuidado en no confundir esta sanción con la de la justicia *social* tan imperfecta y poco apropiada, ó con la *fisiológica* ó la *psicológica*. Tenemos que indicar las diferencias.

Las reglas de la sanción de la justicia *social* son *artificiales* en el sentido de que los castigos no están en relación íntima con el delito mismo; trátese de delitos contra la probidad, las costumbres ó el respeto de la vida humana, siempre se aplican penas de una misma naturaleza, *exteriores á la acción*. Las de la justicia *psicológica* son, por el contrario, completamente *internas;* consisten en el *remordimiento;* el daño cometido se compensa por otro en la conciencia del culpable, por decirlo así; la ventaja material quo haya podido deducir del delito, la destruye el remordimiento; la acción da sus malos frutos, si es mala. Por el contrario, los da excelentes si es buena, acusa una satisfacción interna que es un verdadero goce; el hombre se ve recompensado del bien que ha hecho por este mismo bien; no necesita esperar otra recompensa. No es preciso añadir que hace falta un alma grande para sentirlo; el remordimiento es accesible á un mayor número. Cuando se realiza el delito, la conciencia nos acusa; se han visto criminales, movidos por irresistible instinto, hacer en seguida confesión de su crimen. La *justicia fisiológica* es distinta también. El acto malo, aun aquél que sólo lesiona un rito (muchos ritos tienen utilidad higiénica, abstinencia de ciertas carnes, etc.), tiene enojosas consecuencias para el bienestar ó la salud; es también una consecuencia lógica é inevitable del *Karma*; el jugador, por ejemplo, se arruinará; el licencioso, perderá sus fuerzas; el borracho, señalará las consecuencias de su vida en su porvenir, en la vida de los que le rodean y en su posteridad.

. . . .

B. Sanción en la otra vida.

La primera sanción consiste en el efecto del *Karma* sobre la posteridad del autor de la acción. Cuando muero, si el alma no sobrevive, no puedo sufrir sanción alguna de recompensa ó castigo; pero mis

hijos, y aun todos mis descendientes pueden hacerlo por mí. No lo veré, es verdad, pero lo sé de antemano y está previsto: es un castigo ó una recompensa personal. Quizá si mi carácter es altruísta, amante, esta sanción me será más sensible que la que en mí mismo se ejerciera.

. . . .

La misma idea domina en la mayor parte de los demás pueblos, primitivos ó civilizados. En ella se basa la solidaridad de la familia y penetra hasta el derecho criminal, en lo que concierne á los padres vivos y aun á veces á los descendientes, á los que puede alcanzar la confiscación de los bienes. Tiene su realización en la fatalidad, que hiere á determinadas razas, y cuyos autores han sido gravemente culpables. Sistema tal, que examinaremos más tarde en lo que concierne á los descendientes á que llega, tiene la ventaja de explicar las desigualdades de la suerte, que nada, sin un principio que interviniera, podría explicar. ¿Por qué una persona, sin haber hecho mal alguno, es blanco de todas las desgracias, disgustos, enfermedades, en tanto que otra es víctima de todas las desdichas? Veremos que la metempsícosis trata de dar otra explicación de esto, que tiene la ventaja de reconocer la personalidad del mérito y de la culpa, pero que tropieza con grandes dificultades lógicas. La que ahora nos ocupa va contra el principio de la personalidad del mérito; pero, después de esto, procede regularmente, no necesita ya de la previa hipótesis espiritualista, y está de acuerdo con las observaciones históricas y fisiológicas. Si la salud, el patrimonio, el poder, el honor, se transmiten hereditariamente dentro de ciertos límites, ¿por qué no ha de ocurrir lo mismo con el mérito y la culpa? ¿Por qué habrían de exceptuarse? El hijo del borracho es alcohólico, sufre un *castigo fisiológico*. El hijo del que se ha arruinado en el juego ó derrochando, sufrirá una degradación, un *castigo económico*. El hijo del que haya adquirido una enfermedad, la sufrirá en estado congénito; es un *castigo patológico*. ¡Qué admirable, por lo demás semejante resultado! El descendiente no es más que el desarrollo del germen común de la raza cuando se transmite; ha de ser, con sus buenas ó malas cualidades, y el mal adquirido forma parte de él. Sería, sin duda, injusto castigar al descendiente por intervención de la sociedad actualmente, puesto que no existe pecado *actual* y *personal;* pero la naturaleza, más fuerte, más *impersonal*, castiga y recompensa de un modo impersonal é indiferente; es resultado ineludible del *Karma,* que los dioses mismos no podrían impedir.»

Nada tan curioso como observar de qué modo va europeizándose este concepto de la *inexorabilidad* de las leyes naturales. En el mundo clásico, la Fatalidad trágica, el Hado y el Destino prestaron una cierta dureza artística á la vida. Pudiera decirse

que el Destino en los stóicos tiene á veces la intensidad del karma hindo. Pero una labor de siglos borró de las conciencias este concepto del rigor de los hechos. El perdón de los pecados fué más cómodo que el sentimiento de una opresora é imborrable huella impresa para siempre en las ondas de lo porvenir y vagando sobre nosotros como una amenaza. El efecto encadenado irremisiblemente á la causa, tan utilizado por los occidentales en el terreno de la dialéctica, no fué, sin embargo, elevado casi nunca á la esfera de lo moral. Por otra parte, el conceptuar al hombre como un algo aislado en el universo hizo que fuesen inexplicables las aparentes «injusticias» de éste. Mas la verdad se impone aun siendo triste. El hombre es un átomo y su destino le liga al de otros átomos. Y este destino le crea él mismo, á través de evoluciones infinitas, en las que cumple su karma expiando errores de un pasado inferior y sintiendo las nostalgias de un porvenir que, más tarde ó más temprano, ha de llegar. Todo lo que rodea al hombre tiene y habrá de tener forzosamente ese aspecto de impersonalidad y de indiferencia de que nos habla Grasserie, porque nada existe aislado: todo cumple y convive un destino común. En esfera más cercana á nosotros, el espíritu del padre perdurará en el del hijo como la potencialidad que hizo nacer la nebulosa perdurará á través de todas sus infinitas condensaciones planetarias posteriores, y no habrá otras torpezas ó alteraciones á través de la eterna evolución que las producidas por los hechos que imposibiliten ó detengan el gran impulso. Entonces la naturaleza será «indiferente» y los obstáculos que dificulten su marcha sufrirán en ellos mismos la ley inexorable de esta indiferencia...

Esta idea de la realidad del destino considerado como resultante del propio esfuerzo; este concepto de la pasividad de las fuerzas naturales ante los hechos, producto las más de las veces de energías desarrolladas en un pasado más ó menos lejano, pesa hoy en las conciencias elevadas. El pensador materialista mismo se encuentra en un plano próximo á la verdad cuando amplifica su ley de la herencia. De que el germen físico se transmita con toda su historia pasada (que es su vida actual) y su historia presente que ha de determinar la del porvenir (sus predisposiciones, su parte de vida aún no evolucionada) á que en una esfera distinta se transmitan las potencialidades psíquicas, no hay más que un paso. Y sólo una teoría semejante podrá dar

explicación al problema de la llamada «injusticia universal». Maeterlinck, estudiando este problema, llega á lanzar esta exclamación, verdaderamente profunda: «No tenemos el derecho de extrañarnos de una injusticia en la cual tomamos una parte tan activa»; exclamación de verdadera importancia partiendo como parte de quien afirma que «todo se paga» y que «hay en nosotros un espíritu que no pesa sino las intenciones, y fuera de nosotros una potencia que no pesa otra cosa que los hechos».

Mas volviendo á Grasserie, he aquí, para concluir, cómo sigue exponiendo el sistema de la sanción y de la justicia universales:

2.° — De la sanción extra-personal.

Hemos descrito los diversos sistemas de sanciones, las que intervienen durante la vida y las que siguen á la muerte; y entre estas últimas, hemos señalado una que se ejerce, no sólo en el autor, sino en sus descendientes. Esta última, en lo que se refiere á los descendientes, forma una sanción extra-personal: no son culpables, y, sin embargo, se les castiga. Hemos intentado dar la explicación de este hecho anormal, y no insistiremos sobre él. Es, sin embargo, un punto esencial que hay que poner en claro. El descendiente está contenido en el ascendiente; sin duda que no es culpable, y el castigo externo sería injusto é inadmisible; pero el acto cometido, el *Karma*, deja su huella en el germen transmitido, y desarrolla sus consecuencias fatales como una enfermedad que evoluciona y estalla entre los descendientes. Sólo falta para justificar plenamente esta teoría, que el *Karma* sea anterior á la concepción de aquél.

Esta última frase de Grasserie no tiene valor alguno real, porque al término Karma no puede aplicársele adecuadamente el concepto de anterioridad ó de posterioridad. Karma, literalmente en sánscrito, *la acción*, como la causa y el efecto será tan sólo relativamente anterior ó relativamente posterior, bien como en el eterno engranaje de las cosas los conceptos de causa y efecto irán entrelazándose eternamente hasta lo infinito.

Muchos otros puntos importantes deberíamos estudiar si hubiéramos de consagrar á la obra de Grasserie toda la atención que se merece, mas la falta de espacio nos obliga á cerrar aquí estas líneas.

Viriato DÍAZ-PÉREZ

❦❦❦❦❦❦❦

LOS TESTIMONIOS EXTERNOS MAS ANTIGUOS REFERENTES Á LAS HISTORIAS DE JESÚS EN EL TALMUD

La tradición cristiana supone que desde el año 30 del Señor, los discípulos de Jesús fueron cruelmente perseguidos por las autoridades Judías. Nosotros sabemos, por el contrario, que las autoridades romanas no hicieron distinción entre Cristianos y Judíos hasta los últimos años del siglo primero, y no ya sólo en la Palestina, sino en el período de la Dispersión. En sentir de algunos críticos, este hecho debilita en gran manera la significación de la tradicional línea de demarcación que en el Diaspora se trazó entre Judíos y Gentiles Cristianos, á causa de la propaganda de Pablo. Por otra parte, según aseguran los discípulos del Talmud de acuerdo con la tradición judía, judíos y judíos cristianos no fueron distintamente separados hasta el reinado de Trajano (98-117 de nuestra Era) *ó aún más tarde*, en tiempo de Adriano (117-138 íd.).

Es imposible reconciliar estos datos contradictorios; pues aunque nos permitamos eliminar casi enteramente la evidencia negativa de los escritores clásicos por la persuasión de que el Oficial romano era ignorante ó indiferente á la justicia ó injusticia de la causa, y confundía con desdén á judíos y cristianos como perteneciendo á la misma familia en todo lo referente á su *superstitio*, las tradiciones cristianas y judías no por eso dejan de hallarse en íntima contradicción, aun cuando supongamos que los rabbíes de Palestina, que por vez primera redactaron el Talmud, fijaron la atención solamente en el estaño de las cosas en la tierra de Israel, y no se preocuparon de la Dispersión. Pudo muy bien suceder que en un principio los rabbíes Tanaicos no prestasen atención á ninguna clase de cristianos gentiles de Palestina, considerándoles, quizá, como Paganos, y á la gran mayoría de ellos como *Amme-ha-aretz*, completamente extraños á la

congregación de fieles judíos y á sus privilegios; pudo también suceder que se preocuparan solamente de los nacidos en Judea que iban abandonando los ritos exteriores de la Ley ó introduciendo en el judaísmo lo que los rabbíes miraban como prácticas politeistas que reducían á cero los rígidos preceptos monoteísticos de la Torah. Pero, aun así, admitiendo que el testimonio de Pablo sobre sí mismo es genuíno, hay que convenir en que la persecución más cruel tuvo lugar casi un siglo antes de lo que el Talmud indirectamente admite.

Ahora bien; á pesar de la brillante crítica de Van Manen y de su escuela, me inclino á considerar la mayoría de las epístolas de Pablo completamente genuínas, y por lo tanto, como los más antiguos testimonios históricos que sobre el Cristianismo poseemos. Por ellas sabemos que más de una generación antes de la destrucción de Jerusalén, que tan poderosa intensidad imprimió á la propagación de doctrinas liberales y verdaderamente espirituales por toda la nación, las autoridades judáicas persiguieron violentamente la herejía, contándose los discípulos de Jesús entre las víctimas de esta persecución. Esto no se funda meramente en enigmáticas sentencias ó confusas tradiciones: ante nosotros tenemos no sólo el testimonio de un testigo ocular, sino la confesión de un hombre que en aquella persecución tomó parte principalísima y directa. En su epístola *Ad Galatas* (I, 13), Pablo declara que antes de su conversión se ocupó en perseguir y «destruir» la «Iglesia de Dios». A menos, pues, de que esta declaración del gran propagandista sea, más que una exposición de los hechos, un poético embellecimiento ó una generosa exageración en desagravio de anteriores violencias (nacidas del celo por la «tradición de los padres») y ejercidas contra aquéllos con quienes ahora comulgaba en creencias, hay que reconocer en ella una contradicción exacta con la opinión de los partidarios del Talmud, quienes aseguran que judíos y cristianos-judíos continuaron en relativa armonía hasta el reinado de Trajano.

Los gráficos detalles que de esta persecución dan los Hechos, y su carácter general, así como lo que sugieren los datos aducidos por Pablo, según los cuales parece fué provocada por las autoridades á causa de haberse enviado cartas contra los herejes, aun los de la Dispersión en Damasco, hace sospechar que ésta fué una última expansión Haggádica, una atribución de

funciones del último período de los tiempos de Pablo (1). Pero cualquiera que en la época de Pablo fuese la exacta naturaleza de la «matanza», lo cierto es que en la época de la redacción de los Hechos (130 á 150 d. de C.) persistía un vivo recuerdo de persecuciones referentes á los judíos, y aun pudiera ser probable que á los rabbíes mishanáicos y á sus secuaces. Este hecho está confirmado por el Talmud, varios de cuyos pasajes nos permiten deducir que durante los primeros treinta y cinco años del siglo II, el propio gran Akiba, tan celoso de la Ley y á quien podemos considerar como el fundador virtual del método talmúdico, fué el más diligente é implacable enemigo de la Cristiandad. Y si hubo persecución, problablemente hubo controversia, y controversia de una naturaleza enconadísima, siendo admisible suponer vino acompañada de escándalo y calumnia.

Estamos, pues, seguros de que la lucha se recrudeció en los primeros cuatro años del siglo II, precisamente antes de la compilación de nuestros cuatro Evangelios canónicos; el «documento común» (de que hablamos en un artículo anterior) prueba, por otro lado, que tuvo lugar casi medio siglo antes de la redacción de estos documentos, indicando en alguna parte que fué hacia el año 75; mientras que si podemos aceptar el testimonio de la epístola á los de Galacia como una genuína declaración hecha por Pablo mismo, debemos remontar los orígenes de la lucha á otro medio siglo antes, poco más ó menos (2).

Así, pues, visto que pocos rechazan este testimonio, la ma-

(1) Por otra parte, tenemos que registrar la existencia de una «Iglesia» en Damasco, en una fecha en que, ateniéndonos á la tradición canónica, había sido á duras penas formada la primera Iglesia en Jerusalén.

(2) Para enlazar los sucesos, sería interesante determinar la fecha exacta de la conversión de Pablo; pero esto es imposible hacerlo con verdadera precisión. Varias autoridades dan como probable una fecha media entre los años 28 y 36, puesto que el 28 limita casi con la más probable fecha de la crucifixión, según los datos canónicos. Esta última fecha, sin embargo, *no deja tiempo* sino para una súbita y violenta explosión de la cólera oficial contra los discípulos de Jesús, *inmediatamente* posterior á su ejecución (ateniéndonos á la tradición canónica), y una tal furia repentina no parece armonizarse con las continuadas «persecuciones» y «destrucción» de la «Iglesia de Dios» referidas por Pablo. Pero, ¿era la «Iglesia» tradicional imaginada por el autor de los Hechos (VIII, 3) la misma «Iglesia de Dios» existente en la memoria de Pablo? ¿Poseyó, por ventura, el último la misma historia relatada un siglo antes en los Evangelios canónicos? Y *si así fué*, ¿por qué parece que Pablo desconoce en absoluto esta historia, á despecho del largo conocimiento entablado con aquella «Iglesia» cuando la perseguía y á pesar de la subsiguiente conversión?

yor parte de nosotros estamos interesados en que nada haya *à priori* que impida que la génesis de las formas originales de algunas de esas historias talmúdicas se remonten á unos treinta años después de Cristo, mientras que según otros, podemos á lo sumo hacer retroceder su origen, siguiendo período por período la evolución del dogma cristiano, esto es, de lo externo é histórico de las doctrinas místicas encerradas en la tradición secreta. A medida que la propaganda popular cristiana abandonaba gradualmente las moderadas veredas de la prosáica historia y de la simple instrucción moral, surgiendo de las románticas y exaltadas experiencias de los místicos y de la aparición de los «misterios», la necesidad para los cristianos oficiales de exteriorizar é historiar, los rabbíes, adversarios de este nuevo movimiento, comenzaron seguramente á confrontar su extravagancia con la inexorable lógica de los hechos materiales.

Por ejemplo: el Cristo (decían los místicos) nació de una «virgen» (1); el fiel que creía en Jesús como Mesías histórico, en el sentido exclusivo de los judíos, y al mismo tiempo como Hijo de Dios, más aún, como Dios mismo, aseguró, andando el tiempo, que era María aquella virgen; lo cual, la lógica rabínica, que en estos casos era la lógica sencilla y común, tildaba de extravagancia por la natural réplica de que Jesús fué ilegítimo, un bastardo *(mamzer)*.

Sobre este punto, tanto se agrió la feroz controversia, ó más bien, tanto se afirmó á fuerza de desdeñosas argucias rabínicas, que debió correr peligro por un momento la idea de la virginidad de María como hecho físico públicamente discutido por los creyentes sencillos del gremio cristiano. No obstante, este dogma popular debió haber sido un progreso relativamente ámplio en la evolución de la Cristiandad popular, porque el «documento común» nada sabe de él, los redactores del segundo y cuarto Evangelio lo rechazan tácitamente y algunos de los más antiguos lectores de nuestros Evangelios afirman de la manera más explícita que José fué el padre natural de Jesús (2).

(1) Parto espiritual por el cual un hombre se hace «dos veces nacido». Este es el sencillo hecho místico que tanto pasmaba al rabbí Nicodemus, si hemos de creer al autor del cuarto Evangelio.

(2) Para un estudio más extenso de este asunto, véase el artículo de F. C. Conybeare sobre las «tres primeras modificaciones doctrinales del texto de los Evangelios» en el *Hibbert-Journal* (Londres, 1902, I. i. 96-113).

Por consecuencia, en lo que ataño al elemento *manzer* en las historias talmúdicas, no tenemos, á mi juicio, necesidad de remontarnos más arriba del primer cuarto del siglo II, como el más remoto *terminus á quo*. En cuanto á los otros elementos exenciales, carecemos de medios para fijar una fecha limitada por la crítica de los documentos canónicos; todo lo que podemos decir es que treinta años después de Cristo las circunstancias autorizan por su carácter á afirmar la circulación de historias de naturaleza hostil.

Desde la persecución de los tiempos de Pablo, hasta la redacción de los Hechos, transcurrió todo un siglo, del cual no hemos conservado más documento idóneo para ayudarnos en nuestras deducciones que el elemento *manzer*. Y aun cuando inmediatamente posterior al período de la redacción de los Hechos, nos queda el testimonio de Justino mártir (1), tenemos que contentarnos con generalidades á este respecto. Por dicha, tales generalidades ponen completamente fuera de duda que hacía largo tiempo que existía un estado de cosas de naturaleza idónea para que presupongamos la realidad y dilatada circulación de historias semejantes á las que encontramos en el Talmud.

Gracias al general testimonio de Justino, y cualquiera que sea el grado de certidumbre que le podamos dar á causa de su patente equivocación en algunos puntos de detalle, sabemos que la separación entre judíos y cristianos habíase hecho absoluta al cabo de los años, y si hemos de confiar en las repetidas aseveraciones de aquel entusiasta apologista, debemos creer que los períodos de la separación estuvieron caracterizados por un rencor y persecución de perfecto carácter medioeval.

En su primera *Apología*, Justino trata de refutar la objeción de que aquel á quien los Cristianos llamaban «el Mesías» fuese simplemente un hombre nacido de padres humanos, y que sus milagros fuesen hechos por artes mágicas, lo que constituía el principal empeño de los rabbies del Talmud (2). Esta objeción la rechaza apelando á las profecías (3); pero en el desarrollo de su

(1) La fecha de los escritos originales de Justino se presta á diversas conjeturas, pero la opinión general es que data del año 145 al 150 después de Cristo.

(2) A comienzos del siglo IV, Lactancio (*Divina Institutione*, V, 3) nos dice también que los Romanos consideraban á Jesús como un mago, y que los Judíos habían atribuído desde un principio sus milagros al arte mágico.

(3) *Apología*, I, 30.

argumentación, Justino admite ingenuamente que los cristianos fundaron en la versión de los Setenta (1) los escritos proféticos de los Hebreos; no obstante, acusa á los Judíos de no comprender sus propios libros, y se sorprende de que sus hermanos en creencias sean considerados por los Judíos como enemigos á causa de su interpretación de las profecías hebreas—punto en el cual podemos notar de pasada que el moderno criticismo simpatiza prácticamente con los rabbíes—. Pero hay más; tan crueles fueron los judíos con los cristianos, que no sólo les molestaron, sino que les condenaron á muerte. Justino repite este cargo en varios pasajes (2), declarando que si en su época los Judíos se abstenían de obrar así, era por la ingerencia de las autoridades romanas (3). Así, con respecto á la entonces reinante revolución contra los Romanos suscitada por Bar Kochba (132 á 135 de Cristo), Justino afirma que este Mesías popular sometía á los Cristianos al suplicio si rehusaban negar que Jesús fué el Mesías y otras mayores blasfemias contra él (4). Nótese, sin embargo, que Eusebio y otros (5) afirman que Bar Kochba martirizaba á los cristianos (es decir, á los Judíos Cristianos residentes en Palestina) por razones políticas, porque se negaban á unir sus discípulos campesinos contra los Romanos, y no por motivos teológicos. Si, no obstante este conflicto de testimonios, hemos de creer á Justino, es de interés recordar que R. Akiba, (el iniciador del método talmúdico y el rabbí que nos presenta el Talmud como el mayor enemigo del Cristianismo) dejó á un lado toda su influencia, declinándola en Bar Kochba, á quien reconoció como verdadero Mesías y pagó tributo de entusiasmo, sacrificando en aras suya su vida.

Del *Dialogus cum Tryphone*, de Justino, se sacan todavía informaciones ulteriores, cuyo interés iría en aumento para nuestras investigaciones actuales, si se hubiese probado la en otro tiempo admitida identidad del *Trifón* del apologista cristiano y el *Rabbi Tarphon* del Talmud, contemporáneo de

(1) En la explicación del origen de ésta comete Justino una curiosa equivocación cuando hace á Herodes contemporáneo de Ptolomeo, el fundador de la Biblioteca de Alejandría. ¡Un anacronismo de doscientos cincuenta años!

(2) Véase el *Dialogus cum Tryphone*, XVI. CX, CXXXIII.

(3) *Ibidem*, XVI.

(4) *Apología*, I, 31.

(5) Eusebio, *Chron.*, y Orosio, Hist., VII, 13; *cf.* con nota de Otto, *Justini Opera* (Jena, 1847) I, 79.

Akiba (1). Y en adición á la declaración general de que los Judíos aborrecían á los Cristianos (estado de cosas resumido en el capítulo V de la *Carta á Diogneto*, que algunos atribuyen todavía á Justino, y sobre todo en las palabras «los judíos hacen la guerra á los cristianos como á una nación extranjera»), tenemos algunos detalles importantes que, según la fantasía y el gusto del lector, pueden ser considerados como embellecimientos de *odium theologicum* ó como ligerezas históricas sobre la situación y carácter de los tiempos que originaron las leyendas de Jesús en el Talmud. Así, en el capítulo CXVII, hablando de Jesús como del «Hijo de Dios», y dirigiéndose al judío Trifón, Justino añade: «de la profanación de su nombre en toda la tierra, han sido causa los altos sacerdotes y doctores de vuestro pueblo». Si esta acusación era verdadera en tiempo de Justino, solamente puede referirse á la propagación amplia y vasta de las historias adversas á Jesús; en aquella época las historias de este género se difundieron por todo el imperio romano, y su origen fué atribuído por los cristianos á la aristocracia del sacerdocio judío y especialmente á los doctores rabínicos, en otros términos, á los talmudistas mishnáicos de aquellos tiempos y otros anteriores.

Por otra parte, Justino afirma dos veces categóricamente (en los capítulos CCXVII y CVIII) que después de la «resurrección» los Judíos enviaron «por todo el mundo un gremio de hombres especialmente escogidos, una especie de comisión en apariencia oficial, á proclamar que una secta impía é ilegal había nacido de un cierto Jesús, impostor y galileo, cuyos discípulos afirmaban que había resucitado, cuando en realidad había sido condenado á muerte por crucifixión, y su cuerpo hurtado del sepulcro por sus discípulos. Así se lee en el capítulo CVIII.

El origen de semejante comisión puede, con grandes probabilidades, atribuirse á la retórica imaginación de Justino fantaseando sobre los datos suministrados por la indecisa tradición de que Pablo llevaba cartas de represión contra los herejes al ir á Damasco, cuando fué estatuído como compilador de los Hechos. Una comisión para condenar el dogma de la resurrección física, no hubiera sido necesaria hasta que este dogma hubiese arraigado firmemente en la creencia popular, y el acontecimiento á que aquí nos referimos era un amplio desarro-

(1) Véase á Strack, *Einleitung in den Talmud*, 80 (edit. 3.ª).

llo (un hecho místico narrado por el vulgo), aunque algo más antiguo que el dogma de la concepción inmaculada; pero aun así parecería un procedimiento bastante absurdo enviar una comisión á debatir este punto solamente.

G. R. S. MEAD.

(Traducción de E. G.-B.).

(Concluirá).

* * * * * * * *

«DE LA NATURALEZA DEL UNIVERSO» (1)

POR EL PITAGÓRICO OCELO LUCANO

(Traducción directa del latín, hecha especialmente para SOPHIA.)

CONTINUACIÓN

CADA uno de los citados elementos tiene además cualidades que le son peculiares y propias. Del fuego lo son: el calor, la sequedad, el ser compacto y penetrante ó agudo; el agua tiene la frialdad, la humedad, el ser densa (2) y obtusa (3); el aire es frágil, ligero, leve y ténue; y la tierra, en fin, tiene como atributos el ser dura, áspera, gresada y crasa.

De estos elementos, el fuego y la tierra son, con harta frecuencia, los diametrales extremos de las cosas. El hielo es la mayor ponderación del frío, como el calor lo es del fuego (4); y así como la coagulación de la humedad y el frío se da en el hielo, en el hervor se da igualmente el compendio de lo cálido y lo seco. Pero ni uno ni otro, hielo y hervor, son generados (5).

Siendo, en verdad, el fuego y la tierra los elementos extre-

(1) Véase el número anterior.

(2) ¿De cohexión más íntima que fuego?—(R. U.).

(3) En contraposición al fuego, quiere decir que no produce la sensación puntista en nuestra superficie, sino más plana, de más base, más abierta y obtusa. El fuego pincha y el agua baña, diría el autor ahora.—(R. U.).

(4) Aquí el *fuego* (πυρ) se toma como la idea ó elemento del *calor* (θερμος), y éste como su expresión.—(R. U.).

(5) Esto es, no son nacidos, sino evolucionados.—(R. U.).

mos, el agua y el aire son los elementos medios y los que suministran eficiencia á los cuerpos. Pero uno de ellos se hace extremo en cuanto le es posible que se oponga un contrario. Y así ambos medios están en extrema oposición.

El fuego es también percibido como cálido y seco; el aire como caliente y húmedo; el agua como húmeda y fría, y la tierra como fría y seca. Teniendo de común el fuego y el aire el calor; la tierra y el agua la frialdad; la tierra y el fuego la sequedad, y la humedad el aire y el agua. Y aunque cada elemento tiene sus cualidades ó facultades propias, son atributos del fuego el calor, la sequedad de la tierra, la humedad del aire y el frío del agua, lo que permanece en las substancias comunes de las mutaciones que verifican, donde ocurre también la lucha de los contrarios.

Así exclúyense el aire húmedo y el fuego seco, el agua fría y el aire cálido, la tierra seca y el agua húmeda; y alternativamente se destruyen el agua húmeda y la tierra seca, el aire cálido y el agua fría, el fuego seco y el aire húmedo, en las mutaciones y nacimientos que de lo mismo alternativamente se verifican según costumbre.

Y el cuerpo que sostiene y recibe las mutaciones es capaz de todas las cosas y tiene primeramente potestad sensible (1).

Los cuatro elementos se cambian también de otra manera: la tierra en fuego, el fuego en aire, el aire en agua y el agua en tierra (2).

En fin; de otra manera todavía pierden su facultad en las mutaciones cada uno de los elementos contrarios, eligiendo del contrario lo más parecido á su generación, por tener algún parentesco y ser del mismo género.

Así, el fuego que es cálido y seco y el aire que es cálido y húmedo, tienen de común por una y otra parte la calidez, y aunque la sequedad del fuego y la humedad del aire sean sus peculiares y propias cualidades, cuando la humedad del aire supera á la sequedad del fuego éste se convierte en aire.

Igualmente el agua húmeda y fría y el aire húmedo y cálido tienen de común la humedad, y como algo peculiar, el agua el frío y el aire el calor; pero si domina la frialdad del agua á la calidez del aire, éste se cambia en aquélla.

(1) Capaz de producir sensaciones en nosotros.—(R. U.).

(2) La lección de Nogarda no hace párrafo aparte.—(R. U.).

Asimismo la tierra fría y seca y el agua fría y húmeda se diferencian por la sequedad de la una y la humedad de la otra; mas si la humedad del agua es recibida por la sequedad de la tierra, y tal sequedad supera á la humedad, el agua se trueca en tierra y en ella queda convertida.

(Se continuará).



Notas: Recortes: Prensa extranjera.

La «Ley de Moisés» y las «Sentencias de Khammurabi».—Relaciones entre el tagalog y el tamil.—Conferencia teosófica en Buenos Aires.

La «Ley de Moisés» y las «Sentencias de Khammurabi» Con motivo de ciertas dudas referentes á un tema verdaderamente interesante para todo aquel á quien interesen los asuntos de crítica religiosa, el *Madras Weekly Mail* (núm. 19, V. LVI), inserta una carta de G. H. Cammiade sobre la prioridad ó posterioridad del antiguo libro semita *Sentencias de Khammurabi* respecto del Código de Moisés. G. H. Cammiade, interesado en demostrar la verdad del punto de vista cristiano, escribe los párrafos que á continuación insertamos, así como la refutación verdaderamente afortunada que aparece sobre el particular en la misma publicación citada. Dice Cammiade:

«Bajo la denominación de *Sentencias de Khammurabi*, fué promulgado en Babilonia un código de leyes probablemente en los tiempos de Abraham; seguramente debió aparecer en tiempos anteriores á Moisés. Mas no debería inferirse de esto que las leyes mosaicas fueron una copia de otras de época anterior. Los que esto suponen, olvidan que en estas *Sentencias* se entrevé una religión politeista, en tanto que la ley de Moisés se caracteriza por sus tres principales dogmas de no adorar sino un Dios, no emplear su santo nombre en vano y consagrarle el sábado para su adoración. Estos tres principios son los que más diferencian al mosaismo y á las Revelaciones cristianas de las otras religiones, toda vez que los restantes Mandamientos de la ley mosaica hacen referencia á principios comunes de la justicia

natural, que son innatos en el espíritu de los hombres. Tal vez por esto no haya una gran diferencia entre los distintos códigos acerca de este punto, y por consecuencia exista cierta relación entre los siete antecitados Mandamientos y los 280 artículos de las *Sentencias de Khammurabi.* Si esto es cierto, ¿puede dudarse acerca de la naturaleza pristina de los tres citados mandamientos? ¿Existieron otros similares en el código caldeo? ¿Si éstos no existieron en las *Sentencias de Khammurabi*, pudo ser plagiaria la ley mosaica? Pero aún hay otro punto de vista en el que no se detienen los que tachan á Moisés de plagiario, y es el hecho estupendo de que un pueblo insignificante en todo aquello que pudiera referirse á un alto grado de civilización, como el pueblo de Israel, resistiese aislado contra todos los de la tierra por la creencia en un solo Dios. Medos, Persas, Caldeos, Asirios, Egipcios, Griegos y Romanos, todas las naciones, en suma, que aparecen al frente de la civilización, estuvieron contra los israelitas en materias religiosas. Aquellas guerras, entonces comenzadas, han perdurado durante cuatro mil años, dando por resultado el triunfo del monoteismo sobre todas las formas politéicas... Cuanto más se prueba que en Egipto, en Babilonia y en Creta prevalece una sorprendente *civilización* desde los tiempos más remotos, más nos maravilla que el pueblo de Israel fuese favorecido como el propio de Dios. Mas no hay que olvidar que entre los esplendores de sus dotes, de sus riquezas, de su arte y su ciencia, aquellos egipcios, babilonios y cretenses permanecieron sumidos en las más profundas tinieblas en lo referente á un solo punto, de transcendental importancia para el hombre: el del conocimiento de Dios. Cuanto más fuerte se nos presenta este contraste más nos extraña la citada diferencia, inexplicable por completo, no admitiendo la realidad de que los Israelitas fueron el pueblo escogido del Señor. Ningún historiador, ningún filósofo, podrá interpretar este hecho estupendo... De aquí que yo admita que los cristianos están en lo firme sosteniendo que Moisés no fué un plagiario vulgar.»

He aquí lo que sobre este particular inserta, en forma de réplica, el mismo *Madras Weekly Mail* (núm. 1.° del volumen LVII):

«... es imposible creer que Khammurabi fuera contemporáneo de Abraham, aun dado caso de que éste fuese en verdad un personaje histórico y no meramente (como parece admitirse

en la propia *Jewish Encyclopædia* reciéntemente publicada) un personaje epónymo, antecesor hebreo que da nombre á los Israelitas. La teoría de que Khammurabi fué «el amigo de Abraham» está basada en la dudosa identificación del primero con «Amraphel, Rey de Shinar», del Génesis (XIV), que implica un insuperable conflicto cronológico. Y tanto es así, que los que se aferran á la identificación de «Amraphel» con Khammurabi y sostienen la exactitud del Génesis, intentan resolver la dificultad especificando que el «Abram» de la narración fué un personaje distinto, confundido en tiempos posteriores con el antecesor de los Israelitas (véase Paton *The Early History of Syria and Palestine*, pág. 40). G. H. Cammiade se indigna ante la idea de que Moisés, á quien (á despecho de «la más alta crítica» cree autor de la Ley levítica) pudiera ser un plagiario de Khammurabi, si bien «los asiriólogos más competentes», incluso algunos estudiosos ortodoxos como Driver y el Prof. Sayce «admiten la poderosa influencia de las ideas babilónicas, no ya sobre las pristinas instituciones de la nación, sino sobre los elementos que sirvieron de base para la construcción del sistema religioso de los Israelitas.» (Driver, *Authority and Archæology*, pág. 7). No cabe duda de que el carácter monotéico de este último sistema excluye la idea de que fuese tomado directamente de fuentes babilónicas ó accádicas, aunque es materia aún no estudiada. Pero en cuanto á la dificultad inexplicable «no admitiendo la realidad de que los Israelitas fueron el pueblo escogido del Señor», no hay que olvidar que el monoteismo no fué una forma peculiar y exclusiva de los Israelitas, sino que fué compartida con los pueblos que ellos encontraron en Palestina y conquistaron ó asimilaron. El pueblo de Moab, como nos lo demuestra la inscripción del Rey Mesha, creía también en un solo dios, *Chemosh*, cuyos atributos eran idénticos á los que adscribían los hebreos á Ieowah, tanto que — como ha sido perfectamente dicho—si sustituyéramos el término *Chemosh* por el de *Ieowah*, la inscripción moabítica podría pasar exactamente por un pasaje de las Escrituras hebreas...»

Relaciones entre el tagalog y el tamil de la India. Hace ya algún tiempo, en esta misma revista, estudiando algunas particularidades de la mitología filipina (véase el núm. I del tomo VIII), hubo de encontrarse que algunos de los problemas de dicha mi-

tología no podían ser resueltos si no se admitía una estrechísima relación entre las actuales razas filipinas y algunas de origen hindo. Se hablaba de esto al exponer la hipótesis del origen sánscrito de la raíz *A N* (que forma parte esencial del término tagalog *anitos*), y se exponía una pequeña lista de palabras de ambas lenguas que demostraba algo más que una semejanza en ellas, entre las que recordamos: *asa*, «esperar» en tagalog y *âçâ*, «esperanza» en sánscrito; *catha*, «componer» ó «idear» en tagalog y *cathâ*, «cuento» en sánscrito; *magha* «nube» en tagalog y *megha* «nube» en sánscrito y otras... Hoy el *Madras Weekly Mail* (núm. 4. Vol. LVII) en un curioso estudio sobre «Las palabras inglesas introducidas en el idioma Tamil», nos proporciona un dato curiosísimo que confirma nuestra hipótesis sobre la conexión entre determinadas razas de la India y la raza filipino-tagala. Sabido es que una de las particularidades filológicas del tagalog es la de que su alfabeto carece de *F*, falta que nos hizo recordar cuando estudiábamos estos asuntos la del alfabeto sanskrito, en el que asimismo se observa este mismo fenómeno. Ahora bien; según el *Madras Weekly Mail* es regla general que los naturales de la India que hablan tamil desfiguren la pronunciación de las palabras inglesas en que interviene la *f*, porque no pudiendo pronunciarla, la cambian en *p*. Esto exactamente es lo que hace el natural de las islas filipinas con nuestras propias palabras españolas; y claro está que aquí sólo hablamos del indio tagalog (pues el ilocano y otros son de filiación etnográfica más conocida). El tagalog padece la misma atrofia orgánica que su antiguo hermano el hindo tamil. Y decimos atrofia, por haber observado nosotros mismos el verdadero esfuerzo que representa para un indio tagalog articular el sonido citado. Así, pues, del mismo modo que el tamil pronuncia la palabra inglesa *office* «opees» y dice «coppee» por *coffee* y «pees» por *feets*, el tagalog dice «telegrapo» y «Pilipinas», desfigurando nuestras palabras españolas. Aun temiendo pecar de nimios, no hemos querido dejar en el olvido este pequeño dato que la casualidad nos ha proporcionado. Y ya que hablamos del idioma tamil, y aunque sea apartándonos del tema de esta nota, aprovecharemos la ocasión para utilizar los curiosos datos que el escritor tamil Kandaswami Gupta nos proporciona acerca de palabras de éste su idioma que han tomado carta de naturaleza en la lengua inglesa, y que, por tanto, quién

sabe si penetrarán algún día en la nuestra propia. Estas son:

«Catamaran» *(cattumaran)* balsa; «cheroot» *(shuruttu)*, especie de cigarro puro que viene de Filipinas; «coolie» *(kooly)*; «mullagatawny ó mullagatawny» *(milagatowni)*, especie de plato cuya base es el arroz; «patchouly» *(patchilai)*, flores olorosas; «pariah» *(pariyan)*; «*saman*», fardo, cosa pesada; «*malvarumbadi*», salario oficial; «nunsey» (*nunja*), y «punsey» *(punja)*, tierras *húmedas* y *secas*, respectivamente. Y no incluímos algunas muchas de origen más erudito, como «pundit», «tamil» (de *tmul)* y otras muchas.—D.-P.

Conferencia teosófica en Buenos Aires. La revista americana *Constancia* inserta en sus dos últimos números una interesante conferencia dada por el teosofista americano Sr. M. López en el local de la sociedad *Estudios teosóficos*, de la capital argentina. El tema de la conferencia, en extremo interesante, «El movimiento considerado como manifestación», está desarrollado extensa y acertadamente por el conferenciante, quien, entre otras cosas, examina las apreciaciones generalmente sustentadas sobre la materia, comparándolas amena é interesantemente con algunas teorías teosóficas. Entresacamos uno de sus párrafos, que sintetizará mejor que todo cuanto nosotros digamos el pensamiento del autor. Dice así:

«La fuerza que se manifiesta en el Universo y la que se manifiesta en el hombre, son de la misma naturaleza... Llamemos en nuestro auxilio la ciencia oficial misma, y veamos de qué modo nos dice que están constituídas todas las cosas. Fijemos nuestra atención en un objeto cualquiera; el concepto que de la cosa nos formamos es puramente resultado del movimiento actuando sobre nuestros órganos; no conocemos de las formas más que aquellas cualidades que poseen y que nos impresionan. A ese conjunto de cualidades le damos un nombre: nombre—que representa una idea, una imagen mental que asociamos á ese conjunto que constituye el objeto—; estas cualidades son el color, el sonido, el olor, el peso, la forma, etc., y en resumen, todo es producto del movimiento actuando sobre nosotros.—El color es el efecto de las vibraciones que impresionan nuestra retina, las que, transmitidas al cerebro bajo la forma de sensaciones, son percibidas allí y entonces vemos el objeto.—La ciencia llega hasta determinar el número de vibraciones que produce cada

color diferente; pero sea ó no exacto el cálculo, el hecho es que en último análisis *Un modo de movimiento particular produce los colores.*—Si de los colores pasamos á los sonidos, sucede lo mismo; es decir, que los sonidos también son producidos por el movimiento actuando sobre nuestros órganos auditivos... La forma es producto del movimiento. Según las enseñanzas ocultas es el sonido el que da origen á todas las formas... haré presente el hecho bien conocido de que los sonidos se expresan en formas, habiéndose obtenido imágenes de flores y hermosas plantas de helecho por medio de notas musicales. De aquí resulta que la forma es producida por el sonido, éste por vibraciones, siendo todo, en último término, una misma cosa: movimiento.»

❦❦❦❦❦❦❦❦

EL HILOZOISMO

COMO MEDIO DE CONCEBIR EL MUNDO

(CONTINUACIÓN)

Los pensadores sánscritos no tuvieron la menor idea de una moralidad basada en cálculos de utilidad ó interés, ni de un deber provocado por la coacción de influencias extrañas con la intervención personal de séres superiores. Este moderno galimatías era tan ignorado de ellos, que siempre concebían como íntimamente ligados el deber y el individuo, el sujeto y el objeto de la moralidad. El más grande de los poetas indios (1) describía ya perfectamente esta singular relación en las siguientes palabras: «Un padre, una madre, un hijo, en este mundo y en el otro, comen solamente el fruto de sus obras. Un padre no es recompensado ó castigado por su hijo, un hijo no lo es por su padre. Cada uno de ellos se atrae, con sus acciones, el bien y el mal. Todo acto del pensamiento, de la palabra ó del cuerpo, produce un fruto bueno ó malo. Al cumplir los deberes, sin tener por móvil la esperanza de recompensa, el hombre llega á la inmortalidad.»

Fácil es deducir las conclusiones del individualismo profesado en este elocuentísimo trozo. El espíritu, elemento supremo de la existencia, es in-

(1) El autor del *Ramayana*

mortal y sólo cambia de condición exterior. Esta condición, á su vez, viene medida por el valor propio de cada espíritu. Acertadamente referimos, según esta ley, los actos anímicos ó corporales, según que sean buenos ó malos, á sus frutos, malos ó buenos. Así es como nacen de las diversas acciones de los hombres sus diferentes condiciones. Esta disposición providencial va conforme con la naturaleza de las cosas; pues sin sanción no hay obligación y sin la independencia del sujeto quedan destruídos el mérito y el demérito morales. Si se hace tan difícil á los monoteistas vulgares resolver las objeciones á la Providencia sacadas de la existencia del mal, es porque no se atreven á considerar los males sensibles que afligen á la humanidad, como la consecuencia inevitable de los males morales cometidos en existencias anteriores. Por el contrario, cuando el estado físico del mundo, en cada instante del tiempo, se aprecia como la resultante de su estado moral, todo fatalismo desaparece, y el duelo desigual entre Dios y el hombre no puede ya subsistir. Todo lo que es del dominio de la virtud debe, pues, ser enteramente libre: toda la vida, con sus obligaciones, es exclusivamente nuestra propia obra. El destino no es obra del azar ni del capricho de divinidad alguna: cada sér con sus vicios ó sus virtudes se forma á sí mismo su destino. Esto es lo que los místicos de la escuela de Patandjali han expresado con vocablos llenos de significación, como causalidad en justicia, *karma*. No otro es el pensamiento que en su *Parsifal* engalanó el gran músico y teósofo Wagner, haciendo decir al defensor de Kundia: «Podrá hallarse maldita, si así os place; pero acaso vive ahora una nueva vida para expiar las culpas de la pasada, que el cielo aún no le ha perdonado.» Por su propia naturaleza, este mundo (*sansâra*) carece de destino exterior que gobierne la vida de los séres. La felicidad sigue á la virtud y la desgracia al vicio, sin que podamos culpar por ello más que á nosotros mismos, bien como tampoco podremos culpar al puñal con que nos herimos cuando lo hacemos con perfecta conciencia de nuestra libertad. Si se nos ocurre preguntar qué es en el fondo esta moralidad inmanente, la sabiduría sánscrita nos responderá que una fuerza, una acción de la Naturaleza. «Cada acción virtuosa ó viciosa es una fuerza de la Naturaleza, y las acciones viciosas y virtuosas, tomadas en conjunto, son las únicas fuerzas de la Naturaleza. Cada obra se adquiere á su autor como un peso ó como lo contrario de un peso; según sea buena ó mala le arrastra irresistiblemente hacia lo alto ó hacia lo bajo de la escala de los séres: su lugar en cada renacimiento y su destino durante cada encarnación, está determinada enteramente por la proporción entre estas dos fuerzas, á la manera que la inclinación de la aguja de una balanza se determina por la proporción de los pesos colocados en los dos platillos» (1). El autor del *Bhagavad Gîta* desarrolla esta idea en una serie de consideraciones siempre sublimes y en general incontestables (2).

(1) Joaini: *Essais de critique et d'histoire*.
(2) En cuanto á las conclusiones del *Bhagavad Gîta* sobre el carácter intelectual y contemplativo de la virtud, por bellezas que presenten, no pue-

Iré aún más lejos que él en las consecuencias prácticas de esa idea. A mi juicio, la virtud y la moralidad se elevan sobre esa *autonomía automática* de obligaciones y sanciones para convertirse en una *autonomía voluntaria* que es á la vez lo que ordena y lo que obedece. Ser virtuoso y moral, podría decirse es, no sólo reconocer la moralidad y la virtud dentro de nosotros, sino crearlas y legislarlas nosotros mismos con nuestra libre voluntad. Que todo deber es una libertad y que la libertad es el primero de los deberes, como lo sostiene Fichte, ese analista indudablemente tan genial y tan filósofo, es cosa demostrada por el carácter primario de la vida moral; pues según nota Cicerón, *virtus nulla potest esse esse, nisi erit gratuita.* Mas esta fraglante realidad es molesta á una escuela que se llama positiva, en tanto que se admite impávidamente y como único ideal de existencia la utilidad general, no se concede por un instante la atención á esta virtud especialísima, indispensable para producir la utilidad particular, el desinterés.

No quiero exponer aquí las diferentes teorías que contradicen nuestra tésis en nombre de las supuestas «necesidades de la naturaleza»; pero no puedo menos de criticar en globo los argumentos más fuertes que en pro de la moral interesada se han dado. Temen unos que la moral opuesta no tenga bases suficientemente sólidas en la naturaleza humana. El hombre, según ellos, es naturalmente egoísta, busca por instinto su bien, y hasta en el que hace á los demás se procura, ya la recompensa de la divinidad, ya la gratitud del favorecido por su mano, ya su interior satisfacción y alegría, no exenta de vanidad muchas veces. Convengo en que si esta suerte de egoísmo faltase siempre y en todas partes, las individualidades como tales desaparecerían; mas no creo que las relaciones morales de unas con otras dependan de esa sola circunstancia, ni que en todos los casos la expansión egoísta sea la regla natural y absoluta de la humanidad. La solidaridad biológica, los instintos maternos, la continuidad de la existencia, la acumulación de esfuerzos y energías, todas estas asimilaciones, todas estas *omiosis*, son hechos

---

den suplir la falta de verdad intrínseca. Reconócese en ellas que la virtud consiste en obrar con pureza de alma, prescindiendo de todo lo sensible; pero se afirma al propio tiempo que por encima de esta virtud activa está la virtud de inacción, virtud de la mente que Buddha había de hacer radicar más tarde en la voluntad bajo el nombre de *acthanasia*. «Las obras son muy inferiores á la devoción del espíritu... El devoto en espíritu abandona á la vez en este mundo las acciones buenas ó malas... El que ha depositado la carga de la devoción... no está retenido ya por el lazo de las obras... Como el fuego natural reduce á cenizas la madera, así el fuego de la verdadera sabiduría consume toda acción... Libre de toda preocupación de las acciones, el verdadero devoto permanece... sin obrar él mismo y sin aconsejar á los demás la acción... La ciencia es superior á la práctica y la contemplación es superior á la ciencia.» Estas exageraciones son intolerables. En ellas se supone que no tiene sentido ni precio una vida activa con luchas. Para nada necesitamos esforzarnos, por nada nos debemos fatigar. Atendida nuestra razón de ser, toda labor en nosotros es inútil, toda vanidad inexcusable. Extirpemos, pues, el dolor, que es la causa de la vida, y el deseo, que es la causa del dolor. El renunciamiento, el aniquilamiento voluntario, la disolución de todos los propósitos: ¡he aquí la liberación final!

innegables é incompatibles, aun desde el punto de vista puramente experimental, con la exaltación de la personalidad en el sentido de las consecuencias egoístas. Si quisiera ir más lejos podría admitir la opinión del célebre teólogo Bossuet, que sostiene que si se hace abstracción del amor desaparecen las demás pasiones. El odio que se experimenta por un objeto nace del amor que se tiene por otro; se odia la enfermedad porque se ama la salud, y si se ama la virtud se odiará el vicio.

Ahora bien; siendo esto así, y estando ya de antiguo condenado el excepticismo ético (1) como absurdo, imposible, antihumano y antisocial ¿es por ventura una mera opinión la contraria, que es la de la abnegación en la moralidad? Y ya que se dice que sin idea remuneradora no cabe esta abnegación ¿por qué no fustigar también ese *utilitarismo religioso*, que hace depender toda la moralidad de las penas y recompensas de la vida futura? Yo, tal vez por ser demasiado creyente, no veo realmente la necesidad de establecer esa relación. Entre los que hacen «el bien por el bien» y los que hacen «el bien por Dios», no puede haber ningún choque, porque Dios es el bien mismo, el bien supremo que cada uno lleva en su corazón. Pero los que hacen el bien por la esperanza de la felicidad eterna y el temor de la eterna desdicha, muestran no conocer ni el alfabeto siquiera de las enseñanzas morales. Suponed que se levanta de pronto del fondo de su conciencia la sombra de la duda, ¿qué será de su moralidad? La bienaventuranza no es una recompensa de la virtud, es la virtud misma; y los que ven en la creencia, en la inmortalidad, un freno para no dar rienda suelta á sus pasiones, son acertadamente comparados por Spinosa con los que evitasen tomar un alimento mortal sólo por la esperanza de disfrutar durante toda la eternidad de una buena alimentación, ó con los que después de haber reconocido que el alma razonable es mortal, renunciaran á la razón y desearan volverse locos.

Cabe también señalar en esa moral interesada un fondo de ideas mezquinas, bajas é indignas del hombre. Nada más común entre el vulgo que la frase de que las personas honradas están obscurecidas y olvidadas y viven precariamente, en tanto que los bribones gozan y sacan partido de su misma maldad para aprovecharse en lo posible de los pasajeros placeres de nuestra existencia. Frecuentemente, al darme cuenta de la idea fundamental que provoca estos accesos de cólera, he comprendido la poca solidez de la moralidad de nuestra época. ¡Cómo! ¿Se pretende que la bondad se recompense con riquezas y la pureza con vanidades y goces? Pues entonces ¿qué es la virtud? ¡Ah! Si semejantes recompensas fueran legítimas, los malos se harían buenos, mirando en la bondad un medio para alcanzar su fin sensualista (2). No es eso lo que enseñan la ciencia y la experiencia. Según la her-

(1) No hay excépticos absolutos en moral, como no los hay en lógica. En ésta, el supuesto excéptico absoluto tiene fe en el error. En aquélla, el excéptico absoluto cree en el mal. Por tanto, así como no somos libres para negar la verdad, tampoco lo somos para rehusar la práctica del bien.

(2) Digamos á Emerson: «El deseo de buscar en todo la compensación

mosa expresión de los estóicos, «no existe la virtud donde no hay sacrificio.» Sin embargo, en los estóicos esta doctrina estaba fundada sobre un error metafísico, á saber: sobre la impersonalidad del primer principio de las cosas. El argumento de esos pensadores, reducido á su más sencilla expresión, es este: El espíritu humano es un accidente y una emanación del alma universal; el alma universal se mueve por moverse; luego el espíritu humano obra por obrar, sin perseguir un fin superior á él, ó lo que es lo mismo, encontrando su fin en sí propio. Platón había identificado la virtud y la dicha (1.), pero viendo en aquélla un simple medio para llegar al soberano bien. El estoicismo entendió que no debían separarse, ni tampoco relacionarse con accidente exterior alguno. En la filosofía moderna elevan aún más alto sus pretensiones, queriendo que lo absoluto del universo esté en la conciencia y en la voluntad humanas. La conclusión inevitable de estas premisas es la divinización del hombre y la negación de las causas finales en el orden físico. Para evitar tales errores, hay que salir del intelectualismo abstracto y admitir la superioridad del fondo apetitivo de la libertad sobre las fatalidades de la mecánica y de la lógica. Debemos, si no aniquilar el universo sensible é inteligible, transformarlo para poder realizar el mundo moral; si no destruirlo, emplearlo en la formación de lc más real y más virtual que existe: el ideal del bien. Este ideal no está en oposición formal con nuestra existencia, puesto que le concebimos, le deseamos y le queremos. Y al concebirle, desearle y quererle para nosotros, le queremos, sin poder evitarlo, para los demás. «Si fuera yo libre—decía Buda—podría librar al mundo». Los hombres de nuestra generación deben querer la libertad, la libertad en todas las

---

acrecentóse en mí escuchando un sermón en una iglesia. El predicador, hombre de intachable ortodoxia, exponía de un modo vulgar la doctrina del Juicio final. Aseguraba que el Juicio no tiene lugar en este mundo; que los malos triunfan, que los buenos son desgraciados y afirmaba, apoyándose en la razón y en el Evangelio, la necesidad de una compensación en la otra vida para unos y para otros. No me pareció que sus feligreses se asustaban de esta doctrina. Por mucho que observé no pude ver que, al separarse, acabados los oficios, hicieran comentarios sobre aquel sermón... Y, sin embargo, ¡qué alcance tenían aquellas enseñanzas! ¿Qué quería decir el predicador asegurando que los buenos son infelices en esta vida? ¿Quiso manifestar únicamente que las casas, las tierras, los empleos, las viñas, los caballos, los trajes y el lujo pertenecen á gentes sin principios morales, mientras los santos son pobres y despreciados, y que más tarde se ofrecerá á estos últimos una compensación, por la que vendrán á gozar de las mismas magnificencias de que los primeros habían disfrutado: billetes de Banco, doblones, viandas y champagne? Esta debe ser la compensación que se les cree preparada. Por que si no ¿cuál sería? ¿Poder rogar y adorar al Señor? ¿Amar y servir á los hombres? Pero ¿no pueden hacerlo ahora? La deducción que un discípulo podría sacar lógicamente de esta doctrina, es la siguiente: Más tarde gozaremos de la misma francachela de que ahora gozan los que pecan. O para decirlo más claramente: Vosotros pecáis ahora; nosotros pecaremos después: ya pecaríamos ahora si pudiésemos, pero como no nos ha resultado, preferimos esperar y tomar el desquite.»

(1) Aristóteles limitó esta identificación á la que llamaba «virtud contemplativa», única á su juicio que, encerrada en sí, saca de sí misma la más completa y absoluta satisfacción.

ocasiones, la libertad bajo todas las formas; y á alguien librarán, aunque les acose por todos lados la fatalidad del egoísmo y la lucha brutal que engendra.

Sí; para toda alma bien nacida, el egoísmo es el enemigo moral y social; creo que mis lectores lo calificarán de la misma manera: no debo esperar otra cosa de su juicio calificativo. Mas quiero ahora prescindir ya de este aspecto de la cuestión, á pesar de su gran importancia, y voy de una vez á ceñirme al análisis rigurosamente experimental del egoísmo. Quizá, después de todo, este análisis nos acabe de dar la clave de sus consecuencias sociales. La transcendental controversia que nuestro tiempo viene removiendo en el terreno de la cuestión social, parece definitivamente limitada á este grandioso y postrer dilema: si el fondo íntimo de la vida es una voluntad expansiva y bienhechora que tiende al amor universal y cada vez lo va mejor encarnando en las leyes é instituciones, ó si, por el contrario, todo se explica en el mundo por la eterna lucha por la existencia, reduciéndose las leyes morales á las leyes mecánicas, y no siendo el orden de la sociedad otra cosa que el mejor medio de satisfacer á la vez todos los egoísmos.

Desde muy antiguo los sensualistas (1) se han inclinado hacia la última de estas dos soluciones. Para los sensualistas el hombre es egoísta naturalmente y el interés su regla única de conducta. De hecho y de derecho busca por instinto su bien, y hasta en el que hace á los demás se procura, ya la recompensa de la divinidad, ya la gratitud del favorecido por su mano, ya su interior satisfacción y alegría, no exenta de vanidad muchas veces. Así el sensualismo niega las expansiones espirituales de la naturaleza humana; su lógica dura y brutal diseca cada costumbre, cada sentimiento, aun los más sagrados, y los resuelve en manifestaciones de un prudente egoísmo, no viendo en ellos otra cosa que egoismo transformado. La piedad, el respeto y la religión son, ó miedo á poderes reales, ó temor á potencias invisibles; las emociones que despierta el arte, extensiones de la personalidad; el placer

---

(1) En *La Caja de Plata*, Dumas hace decir á uno de sus personajes: «El hombre que necesita de los demás para ser feliz es un necio. La organización admirable del hombre contiene en sí cuanto necesita para toda su vida. A él corresponde limitar sus deseos en vez de extender sus ambiciones. Sin embargo, preciso es confesarlo: hay hombres que se esmeran en complacer á sus semejantes tan pronto como manifiestan el más mínimo deseo; y de este modo, de cada diez veces las nueve suelen hacerles un favor de los más peligrosos. Además de que originan la ingratitud en un corazón que, en cambio de una negativa, sólo habría experimentado un rencor pasajero, ayudan casi siempre á pasiones inútiles, perniciosas, que sin aquel estímulo extraño se habrían apagado, y esto sin contar con que el hecho de prestar un servicio suele ser una prueba de egoísmo. ¡Cuántas personas no quieren tomarse el trabajo de rehusar, y encuentran más fácil y rápido conceder lo que se les pide! Creedlo firmemente: hay una razón de egoísmo para todo, y esto es tan cierto que nuestra civilización se ha visto obligada á convertir en oficios ó profesiones las diferentes asistencias necesarias que se deben mutuamente los hombres, y estos oficios se ejercen con la mayor sangre fría. Un cirujano nos corta una pierna sin compadecernos, un abogado nos defiende sin conocernos, una nodriza nos cría sin querernos.»

que causa lo ridículo, por ejemplo, tiene siempre algo de orgullo repentino, de sentimiento de nuestra superioridad con ocasión de las debilidades ajenas. La amistad deriva de la conciencia de los servicios sociales que los hombres pueden prestarse unos á otros. Las pretendidas leyes naturales, tales como el reconocimiento y el amor al prójimo, se encuentran en oposición completa con las verdaderas tendencias de la naturaleza humana y son impotentes para cambiarla. Por eso el sensualista cree que los mismos afectos de benevolencia y compasión son egoístas; ser benévolo es tener el sentimiento de un poder bastante grande para hacer á la vez la felicidad propia y la ajena; así es que nuestra virtud en este punto es hija enfermiza del dolor, de la necesidad, de la flaqueza y del amor propio. Ser compasivo es imaginarse que el mal de otros puede ocurrirnos á nosotros y sufrir por ello de antemano; así es que los epicúreos cuando hacían una pintura de la felicidad, decían: «¡Cuán dulce y halagüeño es contemplar desde la ribera las olas embravecidas por la tempestad, y ver al desgraciado que en aquel peligro lucha contra la muerte!» No porque uno se complazca con la desdicha de otro, sino por lo consoladora que es la idea de los males que no se experimentan. Y el dolor mismo, tal como lo expresa el llanto semivoluntario, ¿qué es en último término sino una expresión del egoísmo, una manera indirecta de triunfar de otro? Ved un pequeñuelo á quien la autora de sus días riñe con motivo de cualquier desliz; lo primero que hace es llorar. Estas lágrimas ¿son una reacción espontánea del culpable, un reconocimiento y una expiación de su falta? No; lo frecuente es que indiquen miras egoístas. El pequeñuelo podría callarse, y no calla por una doble y egoísta razón: primero porque le consuelen ó que se conmueva el corazón de quien le ha reprendido, y después para protestar á su modo del castigo que se le ha infringido. En fin, la misma idea de que vale más amar que ser amado—idea la más alta de la metafísica de la moral—envuelve un elemento de egoísmo, porque equivale á esta otra: vale más ejercer una acción que recibirla. Así lo reconoció Aristóteles, añadiendo que todo amor hacia otros es el efecto de un bien ordenado amor propio. ¿Acaso el amar con la supuesta benevolencia que dicen se da á sí mismo libremente no va acompañado en el sujeto del deseo de ser á su vez amado por aquellos á quienes ama, de ser á la vez amante y amable?

Tal es el dictamen de la escuela positivista sobre la naturaleza íntima del hombre como individualidad egoísta. Necesitamos, enfrente de semejantes afirmaciones, desarrollar brevemente una teoría del amor. Los fatalistas lo han confundido siempre con el deseo, y los prasologistas modernos, exagerando su valor, llegan á identificarlo con la libertad. El testimonio de éstos en favor de la finalidad moral, constituye la mejor refutación de los prejuicios positivistas, siendo curioso que algunos de ellos niegan terminantemente la finalidad en el mundo físico. Así Fouillée (1), después de aplaudir

(1) *Histoire de la Philosophie*, IV, 1, 2, 3.

á Bacón, á Spinosa, á Malebranche y á Descartes por haber combatido reciamente la teoría de los fines naturales ó físicos, les reprocha por no haber hecho una restricción en favor de la finalidad en la moral, donde nuestros deberes particulares se apoyan sobre los fines que proponemos nosotros mismos á nuestra inteligencia, á nuestra sensibilidad, á nuestro cuerpo, etcétera. La consideración de las causas finales que de ordinario se estima como principio ó fundamento de la ciencia de las costumbres, debe siempre oponerse á los que rechazan absolutamente de la ética la idea del fin; de la ausencia de causas finales en la naturaleza—cosa que puede sostenerse muy bien en sentir de Fouillée—no cabe deducir la negación de toda finalidad ideal en la moral: si la física no tiene necesidad de causas finales, la moral tiene precisión de ellas.

El fin es, pues, el alma de la ética; pero ¿cuál es, ó mejor dicho, cuál debe ser la causa final de nuestra conducta? ¿La posesión del bien? ¿Y cuáles los medios que tenemos para desenvolverla? La libertad y el amor. Estas dos facultades se suponen y se ordenan al mismo fin. La valuntad tiende naturalmente al bien, pero la libertad es la que elige los medios conducentes á él; por eso se la define *vis electiva*. En cuanto al amor, sin ser la libertad misma, tiene á la libertad por condición.

Para apreciar mejor la influencia de los sentimientos amorosos en las tendencias del espíritu humano, es preciso insistir en la extensión y alcance de la bondad. Todos los séres participan de ella y aspiran á ella, y esta dirección es más evidente en el espíritu humano, creado á imagen y semejanza del Sumo Bien. Así se observa que, aun en medio de sus extravíos, el hombre siente repugnancia por el mismo mal que le proporciona bienes ó goces personales. Lejos de que los mismos sentimientos de benevolencia y compasión sean egoístas, los mismos sentimientos de odio y de venganza tienen su oculto fundamento en el amor. «El odio que profesamos á un objeto—dice Bossuet—no viene sino del amor que se tiene á otro; el deseo es un amor que se extiende á un bien que no se posee; el atrevimiento es un amor que se aventura á lo más difícil para poseer el objeto amado; la esperanza es un amor que se lisonjea de poseer el mismo objeto; la desesperación es un amor desconsolado de verse privado de él para siempre; la cólera es un amor irritado porque le quieren quitar su bien, etc.; en fin, quitad el amor, y ya no hay pasiones; poned el amor, y veréis las nacer todas como por encanto.» Todas las pasiones del hombre pueden, por lo tanto, condensarse en el amor.

Tales son las premisas de mi criterio; ellas mismas nos conducen á reconocer que los inconvenientes sociales del egoísmo sólo pueden obviarse dirigiendo bien en los individuos el sentimiento del amor. ¿Cuál debe ser la consecuencia lógica de estas proposiciones? Que el egoísmo, aun mirado desde el punto de vista físico, dista mucho de ser la regla natural y absoluta de la humanidad. En rigor, la suposición de que toda individualidad biológica es, en cuanto tal, egoísta, sólo tiene sentido tratándose de séres inferiores, en

los cuales apenas se notan más sentimientos verdaderamente altruistas que los puramente maternales. En la lucha por su existencia, el animal no ve en los objetos más que lo que le importa, lo que atañe á su egoísmo, siendo insensible á todo lo demás. Quizá no existe animal que haya percibido una vez siquiera el cielo estrellado. Schopenhauer refiere que su perro saltó aterrado cuando miró por primera vez y casualmente al sol.

EDMUNDO GONZÁLEZ-BLANCO.

(Se continuará.)



Revistas recibidas.

TEOSÓFICAS

The Theosophist. (INDIA. *Adyar, Madras. Teosophical Society's Head-Quarters*).
The Theosophical Review. (LONDRES. *The Theosophical publishing society.* 3. Langham Place, W.)
The Vâhan. (LONDRES. *T. P. T.* 3, Langham Place. W.)
The New Century. (CALIFORNIA. San Diego. Point Loma.)
The Theosophic Messenger. (CALIFORNIA. San Francisco. Room A., Fellows' Building. U. S. A.)
The New Zealand Theosophical Magazine. (N. ZELANDA. Strand Arcade. Queen Street. Auckland).

Theosophia. (AMSTERDAM. Amsteldijk, 46).
Theosophisch Maandblad. (INDIA HOLANDESA. Semerang-Drukkeri en Boekhandel).

Revue theósophique française. (PARÍS. Rue Saint-Lazare, 10.)
Bulletin theósophique. PARÍS. (Avenue de La Bourdonnais, 59.)

Theosophischer Wegweiser. (LEIPZIG. Inselstr. 25.)

Teosofia. (ROMA. Via di Pietra, 70.)

Dharma. (VENEZUELA. *Caracas.* Sur 5 núm. 84.)
Sophia. (CHILE. *Santiago.* Correo Casilla, 79.)

DE ORIENTALISMO

The Maha-Bodhi *and* **The United Buddhist World.** (INDIA. 2, Creek Row, *Calcutta.*)
The Prasnottara. (INDIA. Indian Seccion Theosophical Society *Benares.)*
Prabuddha Bharata. (INDIA. *Mayavati.* Kumaon. *Himalayas.)*
The Central hindu college. (INDIA. C. I. C. *Benarés.)*

DE INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS

Esphinge. (BRASIL. Coritiba. Paraná.)
Revista spirita. BRASIL. Bahia.)
La Lumiere. (PARÍS. rue Lafontaine, 96.)
Religione é Patria. (ITALIA. Firenze- Pistoia. Via Ciliegiole, 6.)

Constancia. (BUENOS-AIRES. Tucuman, 1736.)
La Fraternidad. (BUENOS-AIRES. Victoria, 3325.)
Freya. (BUENOS-AIRES. calle 27, núm. 215.)

Lumen. (BARCELONA. Ferlândina, 20.)
Luz y Unión. (TARRASA. Pantano, 91.)

VARIAS

Revue du Socialisme rational. (PARÍS. Rue Vauquein, 28.)
O Instituto. (PORTUGAL, COIMBRA. Imprensa da Universidade.)
A Tradiçâo (PORTUGAL. SERPA.)

Revista masónica. (BUENOS-AIRES. Calle Cuyo, 1131.)

Helios. (MADRID. Lista, 8. 3.º)
La Revista Blanca. (MADRID. Cristóbal Bordiú, 1.)



Imp. y Lit. de J. Palacios. Arenal, 27.—Madrid.